

（論文）

# 新約聖書と神義論の問い

本 多 峰 子

## 1 本論の契機と問題の所在

筆者は組織神学の分野で神義論に取り組んできた。しかしその過程で 2006 年ごろから、組織神学的考察だけでは神義論の問いに十分な答えを出すことはできないとの気づきから、悪と苦難の存在に対するキリスト教の答えは新約聖書に戻って考えざるを得ないとの認識に至り、聖書学の分野で神義論の答えを模索している。イエスにさかのぼって考察を行いたいと考えたため、目下のところ特にテキストとして用いているのは、共観福音書である。しかし非常にしばしば、「福音書には神義論の問いはない」、というような批判を受ける。そこで本論では、そもそも新約聖書学で神義論の問いに向かうことの意義と妥当性自体を示すことを目的とした。

最初に、本論で論じる「神義論の問い」とは何なのかを明らかにしておきたい。聖書学での「神義論」の問いは組織神学で論じられている神義論の問いとは異なる。本論では、この二つの間には接点もあり、共通の問題意識もあることを後に見ることになるが、最初に両者の違いを、先行研究を挙げて見ておく必要がある。

## 2 神義論の問い 組織神学と聖書学における問題の所在

### 2.1 組織神学

全能かつ善なる神に創造されたはずの世界になぜ悪や苦しみがあるのか。組織神学の主要な分野のひとつであるいわゆる「神義論」は、近代では悪の存在に対して神の正当性を論理的に弁証しようとする試みである。近代の神義論はライプニッツ（Leibniz）に遡るとされ<sup>1</sup>、彼によれば、「神は善をもたらすために、つまり、より大きな善をもたらすために、悪を許した」のであり、その、「より大きな善」とは、神が人間に自由意志を与えたことと、アダムが墮罪を犯した結果、「神の御子の受肉という途方もない益によって、その罪が贖われた」ことの、二点である。この世は、善と悪とのつり合いを考えれば「ありうる限り最善の世界」なのである<sup>2</sup>。

悪の存在についての論理的問題は、デイヴィッド・ヒューム（David Hume）の以下の要約にまとめられる。

神は悪を阻止しようとする意志は持っているが、出来ないのだろうか？ それならば、神は能力に欠けることになる。それとも、神は、悪を阻止することが出来るが、そうしようとしなのだろうか？ それならば、神は、悪意があることになる。悪を阻止する能力もあり、その意志もあるのだろうか？ でも、それならばなぜ悪が存在するのだ？<sup>3</sup>

この論理的矛盾に加えて、神は人間が罪を犯すことを予知できなかったのか、あるいは予知してもそのような人間を造ったのかとの問いも生じる。よって、

- 1 神は全能である
- 2 神は善である
- 3 この世に悪が存在する
- 4 神は全知である

の4つの命題の一見した矛盾を解き、悪の存在は全知全能絶対善なる神の存在やその神による世界の創造の反証にはならないと示すことが、神義論の課題となっている。

キリスト教神学における神義論の代表的な考えとしては、第一に、西洋ラテンキリスト教で広く受け入れられてきた、5世紀アウグスティヌスの自由意志論がある。人間は神に自由意志を与えられたが、それを神に背くように用いたのだ、そして人間が自由意志の濫用で犯したこの墮罪（原罪）が悪の根源である、との考えである<sup>4</sup>。第二に、2世紀のギリシア教父、エイレナイオスが採った、悪の存在は人間の成長の糧となり不可欠であるとの見方もある<sup>5</sup>。しかし、これらの神義論は、この世の苦難が時に成長の糧となる度合いを超えて過酷過ぎることや、なぜ神は人間を自由意志で善ばかり行うように作らなかったのかなどという問題には答えられない。20世紀、D. R. グリフィン（Griffin）が提唱したプロセス神学の神義論は、創世記1章1節の正しい解釈が、無からの創造ではなく、混沌からの創造であると読み、神が創造の際に用いた素材は神が創ったものではないので、それに対しては神でさえも強制的支配力を持たないと考える<sup>6</sup>。プロセス哲学の仮説では、楽しむ能力と苦しむ能力の大きさは形而上学的に正比例し、高度な生物ほど両方の能力が大きい。よって、善しかない世界は論理的な不可能性として神にも造れない<sup>7</sup>。神は人間を説得するが、人間がそれに従わずに罪を犯すのを強制的に防ぐことは出来ない<sup>8</sup>。しかしこれにも反論として、やはり伝統的な神の全能や無からの創造の教義が正しいとの意見が出ている<sup>9</sup>。

組織神学ではこのように、様々な神義論が出ているが満足な答えは出ていない。しかも気づかれるのは、組織神学における議論が、聖書に記されたイエスの言動やイエスについての証言をほとんど参照せずになされていることである<sup>10</sup>。キリスト教の神義論である限り、その思索が新約聖書に依拠することは妥当であろう<sup>11</sup>。

しかし新約聖書に戻って気づかれるのは、組織神学が求める、「なぜ全知全能かつ善なる神の造ったこの世界に悪があるのか」との問いについては、イエスは何も語っていないという事実である。この意味では、「新約聖書には神義論はない」との見方は、正しいのである。そこに描かれた人々にとって、世界が善なる全能の神に創造され支配されているということと悪の存在は、何ら論理矛盾ではなかったようである。

## 2.2 聖書学における神義論的考察

聖書学において神義論を論じている研究者は未だ少ない。以下の4人が挙げられるが、新

約聖書の個々の書の違いを踏まえたうえでの議論はまだなされていない。

## 1) ゲルト・タイセン (G. Theissen)<sup>12</sup>

タイセンは、神義論の問いを「善なる神への信仰がその神によって創造された世界の中に苦難が存在する事実と両立が不可能になるという問題」<sup>13</sup>と定義し、神義論を大きく、「因果帰属の神義論」と「共同の神義論」に分ける。

「因果帰属の神義論」は、悪や苦難の存在の責任を誰あるいは何に帰すかによって、人間の責任に帰す神義論、世界の責任に帰す神義論、神の責任に帰す神義論に分類される。世界の責任に帰す神義論は、聖書では、世界の敵対性をサタンに擬人化して責任を負わせる。

神、人間、サタンからなる三つの要因は「救済論的三角形」<sup>14</sup>を形成し、事実上の相互依存関係にある。三項の一つが変化することにより救いに向かってこの三角形を変形することができるからである。タイセンは、キリストがその受難と復活と人間との共苦によって、因果帰属の神義論における救済の三角形を救済へと変形させ、神義論の行き詰まりを克服すると論じている。

すなわち、受難した後復活をとげた神の子が人間をそれぞれの苦難と和解させ、それぞれの罪を赦し、悪の恐ろしい力を打ち破り、神をさえ無条件の愛へと転換させる。禍の原因という責任を負わされてきた三つの要因、すなわち、人間と神と世界のすべてが、キリストによって変えられる。しかし、とりわけキリストはその死においても人間と結ばれてあることによって、共同の神義論の基礎を据える。それゆえ、キリストの死は中心的な位置を占め、さまざまに解釈されることになる。<sup>15</sup>

このように、タイセンの考察は、聖書学的キリスト論を抱合した形でなされ、組織神学よりもむしろ聖書学に基礎を置く神義論として先駆的な考察であり貴重である。ただし、福音書に記されたイエスの神の国宣教や、癒し、貧しい者への福音などについての神義論に関わる意味の論述はなされていない。

## 2) 大貫隆

大貫隆は、『イエスという経験』とその後出版された『イエスの時』で神義論の問題を扱っている。彼の論考の焦点は、神義論自体ではなく、歴史上のナザレのイエスが、ほぼ二千年前に「彼自身の『今』をどう理解し、経験していたか」<sup>16</sup>を明らかにすることにある。しかし、神義論は彼の著で重要な意味がある。大貫は、ルカによる福音書10章18節の「私はサタンが稲妻のように天から落ちるのを見ていた」を、イエスの思想の中心となる幻視体験の報告と考える<sup>17</sup>。すでにサタンが天上から追放され、イエスの「神の国」宣教で、悪霊憑きやその他の癒しと共に、天上ですでに始まっている「神の国」が地上にも拡大してゆく<sup>18</sup>という思想である。

イエス当時の人々には、病気や障害を悪霊の業に帰す見方と、病気や障害を含め人間に襲いかかる禍をすべて、どこかで律法違反の「罪」を犯していた罰であると考え、いわゆる「禍の神義論」の見方とがあったことを大貫は指摘する。そして彼は、イエスはそのような「禍の神義論」を退け、人々に、「神の国」に直面した「今ここでの」回心の決断を要求した

と論じている<sup>19</sup>。

### 3) N.T. ライト (N. T. Wright)

新約学者でもあり、ダラムの主教でもあった N.T. ライトは、『悪と神の正義』(*Evil and the Justice of God*) で、形而上学的な古典的、哲学的神義論はイエス・キリストにおいて啓示された神ではない一つの神を想定する傾向があるために、悪の問題を解決することができていないと批判し、神義論的回答を、福音書に求める。福音書は、「この世界の悪が最高点に達し、[…], イスラエルのための（そして神自身のための）神の長期計画がついにクライマックスに達する様を […] ナザレのイエスがいかに神の国を宣べ伝え、いかに激しい悲惨な死を遂げたかの物語として、また、その物語の内に、語る」<sup>20</sup>。そして、そのように読まれれば、「私たちが慣れているよりも豊かな贖罪神学と、悪の問題の本質とそれについて私たち自身の時代に何がなされるべきかについてのより深い理解の両方を与えてくれる」と言う。贖罪の理論は様々あるが、それらはすべて、真の出来事からの抽象にすぎず、物語の方が真実に近い。「真実である出来事、問題となる出来事に私たちが接するのは物語を通してだからだ」<sup>21</sup>。しかし、その留保の上でライトは、イエスは十字架上で悪の力に対する勝利を勝ち取った、という「勝利者キリスト」論が、「すべての核心に他よりもさらに私を近づけてくれる一つのテーマとしての理論である」と考え、これを探る<sup>22</sup>。イエス・キリストの最終的勝利が、神の勝利となり、神の正義となる、というのが彼の論理である。

彼の議論は福音書のイエスに基づいている点で、新約学に基づいていると言える。ただし、福音書の個々の書の細かい分析はこの書でもなされておらず、主教としてのライトの宣教的関心の方が学問的関心よりも強く感じられる。

### 4) J.G. スタックハウス (J. G. Stackhouse)

スタックハウスは、神義論の究極的な目的は、神の義を論理的に弁証することではないとして、彼の神義論の著を『神は信頼できるか』(*Can God be Trusted?*) と題し、「悪 [の問題] にもかかわらず、私たちは真に神を信じることができるという希望を提供すること」をその目的としている<sup>23</sup>。彼は聖書に戻ることを提案し、旧約聖書などに義人の苦難の問題が取り上げられていること（ヨブ記など）、そしてそれはわれわれの現実世界の問題でもあることを認識する。またその一方で、彼は、ユダヤ-キリスト-イスラム教の聖典は、悪の説明としての神義論を提供していないとも指摘する<sup>24</sup>。しかし、イエスが十字架で成し遂げてくれたことは、新約聖書に記されている。特に重要なのは、犠牲のキリストのイメージと、勝利者キリストとしてのイメージである<sup>25</sup>。スタックハウスは、悪にもかかわらず神を信じ続ける、というのが聖書に基づくわれわれのとるべき態度であると読む。悪の問題に直面して、なぜ神は何とかしてくれないのか、と問うのではなく、自由意志をもつ道徳的主体として、悪と戦うべきなのである<sup>26</sup>。

スタックハウスの論はこのように、聖書に依拠している点で聖書学的論考と言える。ただし、彼も、個々の新約文書の分析は行っていない。

このように、現在は、聖書学的に神義論に向かう必要性が指摘されながら、まだ深い分析は行われていないというのが、研究者の間の状況である。

### 3 旧約聖書における神義論の問い

#### 3.1 旧約聖書における「義」 צדקה、צדק の二種類の意味

聖書のイエスは、現在の組織神学で問われる「なぜこの世に悪があるのか」との問いは問うていないが、聖書に神義論的問い、すなわち、神の義に関する問いがなかったわけではない。神と民との契約に基づくユダヤ-キリスト教では、むしろ神の「義」の問題は中心的重要性を持っていた。

旧約聖書において神の義 צדקה、צדק は大きく二つの形でとらえられ、描かれている。一つは、神がモーセに与えた律法に基づく契約概念に立つ正義の神としての「義」であり、もう一つは、神の側からの一方的な選びや愛に基づく祝福の約束に神が忠実であるという意味での「義」である。これは、モーセ五書の中では、最初に神がアブラハムに与えた祝福の約束への忠実さという形で最も顕著に表れている。*Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)* の “צדק *sādaq*; צדק *sedeq*; צדקה *śāqāq*; צדיק *šaddîq*” の項は、前者を法概念に基づく「義」、後者を救済論的に見た「義」として見て、旧約聖書に関してはそのどちらが正しいかが議論されていると述べている<sup>27</sup> が、むしろ、旧約には著者、文書、文脈などによって「神の義」の意味が異なるとらえられており、両者が混在するのである。

#### 3.2 律法と神の義

法的義に関する神の義の問題は、旧約聖書では、義人の苦難の問題として表出している。この問題意識の最も顕著な表現はヨブ記である。義人や神の民が不信仰者に苦しめられるモチーフは詩篇 10 篇 1-13、94 編 1-7、109 編 1-5、119 編 81-87 などにもあり、そこでは神の沈黙が問題にされる。これらの詩篇は、最終的には神への信頼の言葉で終わるが、なぜ神は不信仰者が彼らを苦しめるままにしておくのかという問題意識は表れている。

#### 3.3 イスラエルの民と結んだ契約への神の信義

義人の苦難の問題は、民族のレベルでは、王国の滅亡や捕囚に際しての、イスラエルの民との神の契約への神の信義の問題として表れている。モルトマン（Moltmann）が指摘するように、民が問わずにいらなかった問い、神の民である彼らがなぜ異教徒の迫害や侵略を受け、捕囚を被り、ついには亡国の憂き目を見たのか<sup>28</sup>、という問いである。

神ヤハウェはイスラエルの父祖アブラハムに子孫の繁栄と土地の授与を約束し、自分がこの民の神になると誓った（創世記 15:5-7; 17: 4-8）。この約束は、シナイ契約に先立ち、むしろ、出エジプトの救いの出来事の根底にある約束として、シナイ契約の律法授与の基である。神がイスラエルをエジプトの奴隷の地から導き出したのは、イスラエルに対する愛と、先祖アブラハムに誓った誓いのゆえ（申命記 7:8）だったからである。申命記には、さらに、神がイスラエルの背反を予知し、その罪に対して法的義と裁きがあるだろうことが示されるが、その裁きの果てには、神が彼らを自らのもとに立ち帰らせ、贖うと意志していることが神の啓示として約束されている。

30:1 私があなたの前に置いた祝福と呪い、これらのことがすべてあなたに臨み、あなたが、あなたの神、主によって追いやられたすべての国々で、それを思い起こし、<sup>2</sup> あなたの神、主のもとに立ち帰り、私が今日命じるとおり、あなたの子らと共に、心を尽くし、



魂を尽くして御声に聞き従うならば、<sup>3</sup> あなたの神、主はあなたの運命を回復し、あなたを憐れみ、あなたの神、主が追い散らされたすべての民の中から再び集めてくださる。

[…]<sup>6</sup> あなたの神、主はあなたとあなたの子孫の心に割礼を施し、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主を愛して命を得ることができるようにならしてください。[…]<sup>8</sup> あなたは立ち帰って主の御声に聞き従い、私が今日命じる戒めをすべて行うようになる。

<sup>9</sup> あなたの神、主は、あなたの手の業すべてに豊かな恵みを与え、あなたの身から生まれる子、家畜の産むもの、土地の実りを増し加えてくださる。主はあなたの先祖たちの繁栄を喜びとされたように、再びあなたの繁栄を喜びとされる。<sup>10</sup> あなたが、あなたの神、主の御声に従って、この律法の書に記されている戒めと掟を守り、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主に立ち帰るからである。(申命記 30:1-10)

神は、イスラエルの民の物質的な豊かさ、さらには彼らの立ち帰りまでも、救いの約束に含めている。30 章 6 節にある「心に割礼を施す」ことは、エレミヤ書 31 章 31-34 節に記された神の新しい契約、すなわち、神が律法を民の心に記すことにつながる。神が契約を守ってくれるならば彼らは自ずと律法を守れるようになるはずなのである。エレミヤ書の新しい契約は、イザヤ書 59 章 21 節<sup>29</sup>、エゼキエル書の 36 章 26-27 節、37 章 26-27<sup>30</sup> 節などに示された、神が民に新しい霊を与え、彼らの心を永遠に立ち帰らせる約束の契約とつながる。

それゆえイスラエルの民にとっては、彼らの罪さえも、神の信義に関わる問題であった。彼らが立ち帰り、神が父祖アブラハムに約束したあらゆる祝福が実現するとき、神の約束は果たされたことになり、神の義が証されるのである。

## 4 第四エズラ書における神義論的問い

### 4.1 第四エズラ書の時代の神義論的要請

イスラエルの人々や民全体への神の約束を覚え、その約束への神の信義を求める問いは、新約聖書が書かれたのとはほぼ同時代に書かれた第四エズラ書に表明されている。この書には、個人のレベルでの罪人の救いの問題と、イスラエル民族への約束についての神の信義の問題の 2 つの形の神義論的な問いが、エズラから神への問いとして、はっきりと述べられており、この時代の人々がこの問題に関心を持っていたことが分かる。

イスラエルの人々は民族の破局に会うたびに、同じ神義論的問いを問い、その都度彼らの神学を発展させてきた。捕囚については、ヤハウェは彼らとの約束を破ったのではなく、彼らのほうがヤハウェに背いたので他国を使って彼らを罰したのだと考えた。その時、ヤハウェは民族神から世界の歴史をつかさどる全能の神に格上げされる<sup>31</sup>。神観の変更を迫るほど、神義論的問いは深刻だったのである。また、BCE2 世紀のアンティオコス・エピファネスの迫害の後には、ヤハウェに従った者が殉教し、背信者が命を長らえたという不条理に答えるために復活信仰が成立した<sup>32</sup>。申命記 28 章によれば、律法に従うものには幸いが、従わない者には呪いがあるはずである。それに反するこの世の現実に対し、死後の報いという、今日の天国の概念につながる重要な思想が生み出されたのである。20 世紀のホロコーストの後にも神義論は重要な課題となっている。同様に第四エズラ書が書かれた新約時代にも、70 年の神殿崩壊と悲惨なエルサレムの陥落を経験したイスラエルの民にとって神義論的問いが切実だったことは不思議ではない。

## 4.2 個人のレベルでの罪人の救いの問題

第四エズラ書のエズラは、新約聖書のパウロ同様、律法をすべて守れる者はいないとの認識と、それゆえ律法によっては救われるものはいないとの意識を持ち、神にこのように問うている。

7:45 「あなたの定めを守って生きている人は幸せです。46 しかし私が（あなたに）祈った人たちはどうでしょう。生きている人で罪を犯さなかった人がいるでしょうか。生まれた人であなたとの契約を破らなかつた人がいるでしょうか。47 そして今私は、来るべき世が僅かな者にとってのみ喜びとなり、多くの者にとっては苦しみとなるのを見るのです。48 というのは、私たちの中に悪しき心が生育したからです。それは私たちをこれから引き離して墮落へと導いたのです。また私たちに死の行路、滅びの道を示し、私達を（永遠の）生命から遠ざけたのです。そしてこれは僅かな人のことではなく、創造されたほとんどすべての者のことなのです」（7:45-48）<sup>33</sup>。

このエズラの問いに対しては、天使の口から、救われる者が少数者であるとしてもそれは、宝石が土塊よりも少数であることを喜ぶのと同じ、喜べることであり、エズラなど、良き業の蓄えがある者は恐れるに当たらないということが告げられる。律法を守ってきた人は救われるからである（7:49-61）。しかしエズラは、救われる者がわずかであることに満足せず、神の憐れみに訴えて、罪人の救いを嘆願する。

7:132 私は答えて言った。「[…] 至高者は今憐れみ深い方と呼ばれています。[…] また憐れみに富む方とも呼ばれています。それは現在、過去、将来の人に対してますます憐れみを増し加えられるからです。137 というのは、もし憐れみを増し加えられなかったら、この世はそこに住む人ともども、生かされることはないでしょうから。138 また贈与者とも呼ばれています。何故といって、もし不義を行った者がその不義から解放放たれるようにと至高者が善をわかし与えなければ、人々の一万分の一も生かされることはあり得ないでしょうから。139 また赦す者とも呼ばれています。もしそのみ言葉によって創造された人（の罪）を赦し、また数多くの（律法）軽視を消したまわなければ、多分無数の群れのうち極く僅かしか生き残れないでしょう」。 （7:132-139）

エズラは天使に、神はそれでもかまわないのだと知らされる。そもそも、「至高者はこの世を多くの者のためにお造りになった。しかし来るべき世は少しの者のためにお造りになった」（8:1）からである。神の言葉はこのように告げられる。

8:38 |神| 私は罪を犯した者については、彼等が創造されたことも、死も審判も滅びも意に介さない。39 私は義人の創造と天国への旅立ちと救いと報いの受領とを喜ぶだろう。40 だから私が語ったようになるのだ。41 農夫は多くの種を蒔き沢山の苗を植えるが、時が来ても蒔かれたものすべてが救われるわけではなく、植えられたもののすべてが根づくわけでもない。同様にこの世に蒔かれた人々も、すべてが救われるのではない」（8:38-41）。

エズラはそれでも神に嘆願を続ける。

8:43 農夫の種は、適当な時にあなたの雨を受けなかったので芽を出さなかった場合、あるいはたくさんの雨のため腐ってしまった場合には、<sup>44</sup> その種は滅びます。しかしあなたの御手で作られ、あなたに似ているためあなたの像<sup>かたち</sup>と呼ばれている人——そしてあなたは万物を人間のために創造されたのです——あなたはその人間を農夫の種と同じにされるのですか。<sup>45</sup> それではいけません。上なる（主よ）。どうかあなたの民を惜しみ、あなたの嗣業を憐れんでください。あなたはご自分の被造物を憐れまれるからです。

しかしエズラの神はこの嘆願を退ける。この神は、自分は「ぶどうの房から1粒の実を、大きな森から1本の木を、救ったのだ」（9:22）からよいのだとしている。

この書のエズラは、10章以降で神の啓示の幻を見せられ、その後、律法を守った者は救われるという法的義を受け入れるようになる。そして民に、「もしあなた方が自らの思いを制し、心を訓練するなら、あなた方は生ける時は保護され、死後憐れみを受けるであろう」（14:24）と、応報の義を告げる預言者になる。「死後、私達が生きかえる時、裁きがあり、その時正しい達の名は現われ、不正な者たちの行ないは明るみに出るであろう」（14:35）ということが、第四エズラ書の著者が最終的に受け入れる正義なのである。

## 4.2 民族としてのイスラエルの救いについての神の義

民族としてのイスラエルの救いについての神の義の問題は、第四エズラ書で、以下のよう

に表されている。

4:23 なぜイスラエルは諸国民の侮辱にゆだねられたのか。なぜあなたが愛し給うた民が不敬な輩に引き渡されたのか。なぜ私たちの父祖の律法は無に帰し、書かれた戒めは失せたのか。<sup>24</sup> 私たちはこの世からイナゴのように去りゆくのです。私たちの生命は霧のように（はかなく）、私たちには憐れみを受ける価値もないのです。<sup>25</sup> しかし神は、私たちに冠せられている御名のために何をなさるのでしょうか。（4:23-25）

天使は答える。悪はアダムの心に蒔かれ、あまりにも多くの不虔（の実）を結んできたが、刈入れの時が来るまで、まだ実を結び続けるだろう。悪の種の一粒がこれほど多くの不虔の実を結んだとしたら、まして、数知れぬ（良い）穂（の種）が蒔かれた時には、どれほど大きな脱穀場を満たすことになることか（4:26-32）。

エズラが収穫までどれ程待たねばならないのか問うと天使は、エズラのような義人が満ちる時までであると答える（4:36）。しかし、エズラはまだ問い続ける。

6:58 あなたの民である私達は、あなたが長子、独り子、熱心な者、最も愛する者と呼びになったのに、彼ら {= 諸国民} の手に渡されているのです。<sup>59</sup> もしこの世が私たちのために創造されたのなら、何故私たちは私たちの世を相続しないのですか。いつまでこのようなのですか」（6:58-59）。



エルサレムの滅亡へのこうしたエズラの嘆きと神への抗議と問いも、10章以下で彼が見せられた幻で鎮められる。彼はシオン（＝エルサレムの都）を象徴する女が大きな土台を持つ都に変わって立っているのを見たのである（10:25-27）。それは、人間の建造物が立っていない所に立つ至高者の都（10:54）であった。つまり、天の、あるいは終末的な<sup>34</sup>、エルサレムが神の都として別の世界に立てられるということがその回答となる。シオンの復興は、この幻の中心となる啓示であり、これがエズラの求めていたものであった<sup>35</sup>。

第4エズラ書はCE70年の神殿崩壊後書かれたものであり、時代的には共観福音書に近く、ここに表れている神義論的問いは、読者の多くに共有されていたであろう。

罪を犯さずにはいられない人間の本性を創造主である神の責任に帰しつつ、救いを願う問いかけは、『バルクの黙示録』にも見出される（14:12-19）<sup>36</sup>。その問いに関して、『バルクの黙示録』では、個人個人が自らの選択によって神に立ち帰ることで救いが得られることが強調されている（42:2-5 54:15）。ただし、この立ち帰りとは律法を遵守するようになることであり、結局、弱さや貧しさのために律法を守れない者の救いは考えられていない。

## 5 共観福音書の神義論——旧約聖書および第四エズラ書との関連において

共観福音書の記者たちは、彼ら自身は神の義に疑問を持っていたとは言えないが、意識的にしろそうでないにしろ、旧約聖書や第四エズラ書の記者たちが提示した神義論的問いにくつかの点で答えている。

### 5.1 罪人の救いの問題

第四エズラ書では、エズラが、ほとんどすべての人は罪を犯し、それゆえ救われる人はごくわずかであると嘆いたとき、神は種蒔きの比喻を用いて、蒔かれた種が多くとも育つ種は少ないことや宝石が少数であることと同様で、それでよいのだとした。結局、律法を守ってきた人は救われることが、この書では強調されている（7:49-61）。しかし、新約聖書の中心的な福音は罪人の救いである。

マルコによる福音書にあり、マタイとルカも収録した「種を蒔く人」の譬え（マルコ 4:3-8// マタイ 13:3-8、ルカ 8:5-8）は、エズラ書とは対照的である。イエスは語る。

4:3「よく聞きなさい。種を蒔く人が種蒔きに出て行った。 4 蒔いていると、ある種は道端に落ち、鳥が来て食べてしまった。 5 また別の種は、石だらけで土の少ない所に落ち、そこは土が深くないのですぐ芽を出した。 6 しかし、太陽が昇ると焼けて、根がないために枯れてしまった。 7 また別の種は茨の中に落ちた。すると茨が伸びて覆いふさいだので、実を結ばなかった。 8 そしてほかの種は良い土地に落ち、芽生え、育って、30倍、60倍、100倍にも実を結んだ。」（マルコ 4:3-8）

この譬えの重要な点は、失敗や挫折があるにもかかわらず、実りがある、ということにある。ここでは、宣教がうまく行かない代表的な例が、道端に落ちた1粒の種（中性単数形）、石の上に落ちた1粒の種（中性単数形）、茨の中に落ちた1粒の種（中性単数形）の形で示された後、他の種は30倍、60倍、あるいは100倍の実を結ぶと言われている。あるいは、最初の3つの例での種の単数形をギリシア語中性名詞に特有の用法の集合名詞ととって、実を結

ばない種がいくつもあると理解したとしても、実を結ぶ種が複数形で示されていることから、実を結ばない種と実を結ぶ種とでは、実を結ぶ種のほうが絶対的に多いことが示唆されている<sup>37</sup>。最初に3例具体的に示される実を結ばない種の例によって、失敗や不毛な試みもあるだろうことは印象付けられるが、その上でなお、豊かな実りは保証されている。エレミヤスがこれを「偉大なる確約の譬え」に分類し、「あらゆる失敗と反対にもかかわらず、望みのなさそうな始まりから、神は約束どおり勝利に満ちた結果をもたらしてくれる」<sup>38</sup>とのメッセージであると言っている通りである。本論にとって重要なことは、これが神の約束したことであり、その約束が守られることを人々は信じられるということである。この譬えが種についての譬えなのか、蒔かれた土壌についての譬えなのか論議されることがあるが、そうした議論は、種が土壌と混ざって実を結ぶという要点を逃している<sup>39</sup>。種か土壌かのどちらかではない。種とそれを蒔き育てる神、蒔かれる土壌である人間たちの応答、どれもが重要であり、躰きはあがるが最終的には実りが約束されているということが、譬えの要点なのである。

また、マルコのイエスが言う「わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである」(マルコ 2:17// マタイ 9:13、変更を加えてルカ 5:32)も、第四エズラのエズラが与えられた答えとは全く異なる神の方針を示す。第四エズラが、法的義による神の正義で罪人の救いの問題に答えているのに対して、福音書のイエスは、民族の神となると誓った約束に信実にも民を救う神の信義で答えている。ルカ福音書 15 章の三つの譬え、「見失われた羊」の譬え (15:1-7)、「無くした銀貨」の譬え (15:8-10)「放蕩息子」の譬え (15:11-32) は、神から離れた者、失われた者が立ち帰る前に、神の方が彼らを見出し、神自身の愛によって彼らの立ち帰りを可能にすることを示す<sup>40</sup>。これは、イエスが「罪人を招くため」に来たと言ったことと一貫する。

## 5.2 神の契約の成就

ルカ福音書でとくに顕著な、神の契約の成就のモチーフも、神の信義を印象付ける。第四エズラ書でエズラが神に問うた民族の救いの問題は、ルカでは、神が自身の契約と誓いに信実であり、救いをもたらすとの確約で答えられている。特にザカリアの預言は、「1:72 主は我らの先祖を憐れみ、その聖なる契約を覚えていてくださる。<sup>73</sup> これは我らの父アブラハムに立てられた誓い」(ルカ 1:72-73) と、神が民への約束を守ってくれる神であることを言明している。これは、ミカ書の「どうか、ヤコブに信実を、アブラハムに慈しみを示してください。その昔、我らの父祖にお誓いになったように」(7:20) の響きを感じさせるが、特に誓いを強調している点が気付かれる<sup>41</sup>。アブラハムへの誓いはモーセ律法に基づく契約よりも根源的なものであり、神は必ずこの誓いを守ってくれると強調するのである。さらに、アブラハム契約の線上にあるダビデ王家への神の祝福の約束も、ルカ福音書では冒頭の章で、ザカリアの預言の前にある天使ガブリエルからのマリアへの啓示で次のように示される。「1:32 神である主は、彼に父ダビデの王座をくださる。<sup>33</sup> 彼は永遠にヤコブの家を治め、その支配は終わることがない」(ルカ 1:32-33)。これは、ダビデ王家の永続を約束する、サムエル記下のナタンの預言 (ルカ 7:11-16) に基づいている。

## 5.3 エルサレム陥落の問題

対ローマ戦争での 70 年のエルサレムの陥落と神殿崩壊は、第四エズラ書の作者以外に対し

ても、神義論的問いを突き付けた。そのことはたとえば、ヨセフスも『ユダヤ古代誌』で、このような災厄がなぜ彼ら民に降りかかったのか、その理由を考えていることから分かる。彼は、ユダヤ民族がローマに滅ぼされたことを、彼らが、とくに神殿内で神に仕えるべき人々が、「父祖伝来の律法に反すること」を行ったために「神に罰せられることになった」のだと理解している（『ユダヤ古代誌』XX 218）<sup>42</sup>。

この時のエルサレム陥落の出来事を神の罰と見る考えは、新約聖書ではマタイ福音書に表されている。マタイでイエスの十字架刑を要求する民衆は、「その血の責任は、われわれとわれらの子（τέκνα）にある」（マタイ 27:25）と叫ぶ。この τέκνα を「子孫」ととって、イエスの死の責任をユダヤ人の子孫すべてに帰す解釈は誤りである。マタイでのこの言葉は、70 年の惨劇をキリスト・イエスを殺したことへの罰と見るマタイの見方を表していると解釈できる<sup>43</sup>。70 年は、イエスを処刑に追い込んだ世代とその子の世代に当たるのである。なぜ神の神殿や神の都が異邦人によって破壊され、神の民がこれほどに悲惨な形で命を失うのか。神は祝福の約束を破ったのか。マタイはこの問題に、イエスを殺した責任と罰という理解の仕方では答えているのである。

#### 5.4 メシア待望と神の義、苦難の僕のメシア像

そもそも、イエスが、待望されたメシアであると考えられたことも、神の義の問題と無関係ではない。これは、神の信義を信じる信仰上の要請から生まれたとも考えられるからである。『「神は、その約束に忠実であり続ける」』との〔神〕信頼からくる将来への確信<sup>44</sup>が救い主の到来を信じる希望となるのである。

M. グリーンバーグ（Greenberg）は、ダニエル書の著者が、アンティオコス・エピファネスの迫害においては神に忠実な者が標的にされて配信者が無事だったという不条理を理解するために、イザヤ書の苦難の僕のモチーフにヒントを得て、義人の苦難を、普遍的救済に不可欠な一つの局面と考えたのであると指摘している。「このようにして、彼は、自分たちの共同体の、通常の正義のカテゴリーの圏外にある不合理な苦難に意味を付与したのである」<sup>45</sup>。

グリーンバーグのように見れば、受難のイエスをイザヤ書の苦難の僕と重ねて、イエスの受難が民の救いに不可欠であるとする新約聖書の見方も（マルコ 15:4-5, 14-15, 19-20, 27 など；ルカ 24:26）、もとは神義論的関心から発したことになる。

## 6 パウロの「神の義」

新約聖書において「神の義」という表現及び、「神の義」についての考察は、圧倒的にパウロに多く、また顕著である（ローマ 1:17; 3:5; 21, 22, 25; 10:3; 2 コリント 5:21; フィリピ 3:9 など）。フィリピの信徒への手紙の例は新共同訳では、信仰に基づいて「神から与えられる義」（3:9）と訳されている。パウロの言う「神の義」について論じるには別稿を要するのでここでは深入りしないが、少なくとも、ローマの信徒への手紙の以下の個所では、パウロが考える神の「義」の概念には、神の恵みによって人間が罪から贖われた状態、神から与えられる「義」と、そのように人間を救う神の「義」との両者が不可分であることが見られる。

3:20 律法を実行することによっては、肉による人は誰も神の前で義とされない。律法によっては、罪の自覚しか生じない。<sup>21</sup> しかし今や、律法とは別に、しかも律法と預言者に

よって証されて、神の義が示された。<sup>22</sup> すなわち、イエス・キリストを信じることによる神の義であり、信じる者すべてに与えられる。そこには何の差別もない。<sup>23</sup> 人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっているが、<sup>24</sup> キリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされる。<sup>25-26</sup> 神はこのキリストを立て、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさった。今まで人が犯した罪を神の忍耐によって見逃して、神の義をお示しになるためである。そして、今この時に義を示されたのは、御自分が義であり、イエスを信じる者を義となさるためである。(ローマ 3:20-26)

これは、文言上は「義」を扱っていても、神義論とは無関係なようにも見えるかもしれない。しかし、第四エズラを見た後では、これが罪人の滅びと救いについての神の義に関わる、神義論的問いを背景とし、第四エズラと同様の問いを持っている人々への回答になっていることが分かる。

E. ケーゼマン (Käsemann) は、パウロの義認論が、神が自分の被造物に対してどこまでも真であり義であるという、創造者信義の見方に立つことを救済論的に見て、次のように述べている。

救いは、われわれのために臨在する神以外の何ものでもない。義とされるとは、罪、錯誤、神不在のすべてを乗り越えて創造者が被造物に対して誠実であり続けること——ちょうど放蕩息子に対する父のように——、および創造者が墮落した者、背いた者を新しい被造物へと変え、われわれが誤用した彼の約束を罪と死の世界のただ中において再びたて、成就することを意味する。<sup>46</sup>

## 7 神の全能と自由意志の問題——組織神学の神義論と聖書学の神義論の接点

### 7.1 神の全能と人間の罪、自由

神が全知全能でこの世の支配者なる創造主であるならば、なぜ人間が神の意思に反するような行為をなせるのか？ 組織神学では、この問題は神の全能と自由意志の問題として問われている。旧約聖書の中では言葉に表された問いとしては問われていないが、聖書の著者たちは明らかにこの問題を意識していた。罪や悪は、神やハウエに反して犯されるものと理解されており、旧約聖書では、悪の存在そのものに対して神の責任を問うという態度は見られない。責任を問われるのは、墮落した人間の側であって神ではない。神はなぜ人間がそのような罪を犯すように創造したのか、というような問いは見られないのである。その理由として考えられるのは、ひとつには、そもそも人々がヤハウエを創造神として信じるようになったのが旧約聖書の書かれた初期の時代からではなく、捕囚期以降、つまり、創世記 1:1-2:4a を含む祭司資料が書かれた時期以降であったからということがあろう。そしてまた、現在組織神学で考えられているような神の全能が、「論理的矛盾のないことならば何でも出来る能力」<sup>47</sup> として神に帰されるようになったのもまた、創造神話が書かれた捕囚期以降頃であったと考えられることである<sup>48</sup>。G.F. ムーア (Moore) は、ユダヤ教においては神の全能は、神の完全性の概念に属する神学的属性としての全能ではなく、「世界の創造主であり支配者である神がすべてのものをひとつの偉大な計画のうちに包括しているということ」だと説明し、神の全能の概念が、創世記冒頭の創造物語に依拠すると示唆している<sup>49</sup>。タイセンも神の全能



の概念を、イスラエルが捕囚期に第一神殿の破壊を自分たちの神の敗北と考える代わりに、自分たちが神に不実であったことに対してその神自身が下した罰と解釈したと結び付けている。「イスラエルの神が今や唯一の神となって、世界の歴史全体を決定するという考え」<sup>50</sup>を民がとるようになった時に、神が全能の創造主に格上げされたのである。そして、その時初めて、神の全能と人間の自由の緊張が表れた、すなわち、「神の全能というものが人間の自由を、苦難の厳然たる実在が神の善性を脅かす」こととなったと、タイセンは読む<sup>51</sup>。

## 7.2 神が人間の心を頑なにする

この問題を意識した顕著な例は、イザヤ書のいわゆる「頑迷預言」に見られる。これは、人間が神に背くことさえも神の業に帰すことで神の全能、全知と人間の背きの間に生じる緊張を解く試みである。

イザヤ書の該当箇所は特に6章9-10節で、新共同訳では次のようになっている。

6:9 主は言われた。「行け、この民に言うがよい  
よく聞け、しかし理解するな  
よく見よ、しかし悟るな、と。  
10 この民の心を頑なにし  
耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく  
その心で理解することなく  
悔い改めて癒されることのないために。」（イザヤ 6:9-10）

神の全能と人間の悪行との間の緊張を、神に引き起こされた人間の側の頑迷さという思考法で解決しようとする試みは、実際、旧約聖書においてはすでに出エジプト記に見ることが出来る。出エジプト記の記者は、イスラエルの民に出国を許さないファラオの頑迷さを彼自身の選択（7:14, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 35; 13:15）と神の意思（4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20; 11:10; 14:4, 8, 17）に、交互に帰しているからである<sup>52</sup>。

新約聖書では、マルコ福音書がイザヤ書の頑迷預言を引用しており、イエスが自ら選んだ弟子たちの無理解や裏切りを予示／説明すると同時に、イザヤ書でこの頑迷預言に続くインマヌエル預言との連想で、救いを予表するモチーフになっている<sup>53</sup>。

ユダの裏切りも、ユダ自身の意志でなされたように書かれていると同時に（マルコ 14:10）、「人の子は人々の手に渡され（*παραδίδοται* 現在形受動相）、彼らは彼を殺すだろう。殺されて、彼は3日の後に復活するだろう」（マルコ 9:31）との2回目の受難予告、「人の子は、祭司長たちや律法学者たちに引き渡されるだろう（*παραδοθήσεται* 未来形3人称単数受動相）。彼らは死刑を宣告して異邦人に引き渡すだろう（*παραδώσουσιν* これは未来形3人称複数能動相）」（マルコ 10:33）との3回目の受難予告が、神の意思を表す神的受動相を用いていることから、神の意思によることも示唆されている。ここにも、神の意思と人間の自由意志との緊張が見られる。イエスの引き渡しはユダの罪であると同時に神の意思によるものとして描かれているのである。



### 7.3 サタンと超世界的墮落

ルカは、ユダにサタンが入ったとして (22:3)、ユダによるユダの引き渡し の罪がサタンに起因するように描く。これは、神の全能と自由意志の緊張の問題を解決する試みと読むことができる<sup>54</sup>。

組織神学では、善かつ全能の神が創造した世界でなぜ人間は悪を行うのか、なぜ、自由意志で善だけを行う者がいないのか、という問題に、アルヴィン・プランティンガ (Alvin Plantinga) が超世界的墮落 (transworld depravity)<sup>55</sup> という概念を提案し、あらゆる世界が不可避に全世界的墮落に汚染されているのなら、神も、善だけを行う道徳的主体は造れないはずだと論じている。これは悪の起因を世界に帰すひとつの試みとして、超自然的なサタンによって引き起こされた墮罪という概念を持ち込む聖書の解釈と通じるものがある。そのように見れば、一見して唐突なプランティンガの超世界的墮落の概念も、伝統的な聖書学的解釈の裏付けがあると考えられよう。

## 8 結語

聖書は、「なぜこの世に悪や苦難があるのか」という問いには答えていない。しかし、神の正義や信義に関わる問いは、旧約聖書にも、新約聖書と同時代の第四エズラ書などにも表れている。そして、それらの文書と共通の神義論的関心は、新約聖書にも見られることを本論では確認した。

悪の問題とは、まず第一に悪とは何か、である。あるいはそもそも、悪は存在するのか、ということである。第二に、悪の起源や由来は何かである。第三は、悪の意義である。善かつ全能の神が造ったこの世に悪があるとすれば、その悪には何か存在意義があるのだろうか<sup>56</sup>。そして第四に、存在する悪はいかにして克服されるのかという救済論も問題である<sup>57</sup>。新約聖書には、この救済論の範疇での回答が見出される。

それゆえ、新約聖書の神義論の内容は大部分、救済論としての視点から論じることとも可能であろう。それでも、悪、罪、苦難などの問題に直面してイスラエルの人々が問うた問いが、「自分 (たち) が救われるか」のみでなく、むしろ、「神はどのように約束を守ってくださるのか」「神は信実か」、つまり、神そのものに対する問いであったと考えれば、神義論の観点から考えることは意味がある。さらに、神義論は、「われわれはこの神を信頼できるだろうか」「この神を信じる宗教は信じられるか」との問題に直結する。新約聖書のように、まだイエスとその神を信じるに至らない者たちをも読者として視野に入れる宣教書の性質をもつ文書は、神義論と無関係ではないはずである。

---

#### 注

- 1 この語は、Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710) での Leibniz の造語で、近代の神義論はこの書に遡るとも言えるが、悪の問題はそれ以前からあり、本論では Leibniz 以前になされた神の義の弁証論をも神義論として扱う。
- 2 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam: chez Isaac Troyel, 1710), 623-624; G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, translated by E.M. Huggard from C.J. Gerhardt's Edition of the

- Collected Philosophical Works, 1875-9 (Peru, Illinois Open Court Publishing Company, 1985), 378.
- 3 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, (originally published in 1779), ed. H. D. Aiken (New York, Harper, 1938), Part X, p.66.
- 4 St. Augustine, *City of God*, tr. Henry Bettenson (London: Penguin, 1972; rep, with introd by John O'Meara, 1984), XII, 22, p. 502; cf. also XIII, 1, p. 510: 邦訳はアウグスティヌス『神の国』服部英次郎訳(三)(東京: 岩波文庫, 1983), 12 卷 22 章, pp. 161-162. また、(三) 13 卷 1 章; 聖アウグスチヌス『自由意志論』, 今泉三良, 井沢弥男訳(東京: 創造社, 1969), 72-74; 4 世紀ぐらいまでは、アダムが完全な人間として創られたとは考えられていなかった。それを教義に持ち込んだのは、アウグスティヌスだという指摘がある (Cf. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* [Oxford, 1998], 39).
- 5 St. Irenaeus, *The Scandal of the Incarnation*, tr. and annotated by Joseph P. Smith (San Francisco: Ignatius, 1952), 66 & 68; Irenaeus, *Against Heresies*, tr. Alexander Roberts and William Rambaut. e-text, from *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885), revised and edited for New Advent by Kevin Knight. (<http://www.newadvent.org/fathers/0103439.htm>) (2012 年 3 月 14 日アクセス), IV, xxxix. 1.
- 6 David Ray Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," in Stephen T. Davis ed., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, 2nd ed. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), 108-109; David Ray Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (1976; London: Westminster John Knox Press, 2004), 277-279.
- 7 Griffin, "Creation," 123-124; Griffin, *God*, 291-297.
- 8 A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, corrected edition, eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978), vol. 2, 346 (A.N. ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳(松籟社, 上, 1984; 下, 1985), 下巻(第 5 部第 1 章「理念的に対立するもの」), 617; Griffin, *God*, 280-281.
- 9 Stephen T. Davis, "Critique [of Griffin's argument] by Stephen T. Davis," Davis ed., *Encountering Evil*, 2nd ed., 135.
- 10 N.T. Wright, *Evil and the Justice of God* (London: SPCK, 2006) や John G. Stackhouse, Jr. *Can God Be Trusted?: Faith and the Challenge of Evil* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1998) は学術書としてこの姿勢で書かれた数少ない書の例である。
- 11 Stackhouse, Jr. *Can God Be Trusted?*, 101 がやはり、驚きをもって、キリスト教神学者でさえも、神義論を論じる際に「イエス・キリストを語ることが極めて少ない」ことを指摘している。
- 12 ゲルト・タイセン『原始キリスト教の心理学—初期キリスト教徒の体験と行動』大貫隆訳(新教出版社, 2008), 772-773. (Gerd Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums* [Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007]).
- 13 タイセン『原始キリスト教の心理学』, 772-773.
- 14 タイセン『原始キリスト教の心理学』, 773.
- 15 タイセン『原始キリスト教の心理学』, 777.
- 16 大貫隆『イエスという経験』(東京: 岩波書店, 2003), vi.
- 17 大貫『イエスという経験』, 43-44.
- 18 大貫隆『イエスの時』(岩波書店, 2006), 67-68.
- 19 大貫『イエスという経験』, 157.
- 20 Wright, *Evil and the Justice of God*, 47-48.
- 21 Wright, *Evil and the Justice of God*, 59.
- 22 Wright, *Evil and the Justice of God*, 59.
- 23 John G. Stackhouse, Jr. *Can God Be Trusted?: Faith and the Challenge of Evil*. (New York/Oxford: Oxford University Press, 1998), 7.
- 24 Stackhouse, *Can God Be Trusted?*, 92.
- 25 Stackhouse, *Can God Be Trusted?*, 116.
- 26 Stackhouse, *Can God Be Trusted?*, 145-146.
- 27 B. Johnson, "סֵדֶדֶק *sēdeq*; סֶדֶקָה *sēdāqā*; סֶדֶדֶק *saddīq*," in *Theological Dictionary of the Old Testament*,

- vol. 12 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 243-245.
- 28 モルトマン『神の到来：キリスト教的終末論』蓮見和男訳、J. モルトマン組織神学論叢 5（東京：新教出版社、1996）、237（原書 Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes* [1995]）。
- 29 イザヤ書「<sup>59:19</sup> 主は激しい流れのように臨み、主の霊がその上を吹く。<sup>20</sup> 主は贖う者として、シオンに来られる。ヤコブのうちの罪を悔いる者のもとに来ると、主は言われる。<sup>21</sup> これは、わたしが彼らと結ぶ契約であると、主は言われる。あなたの上にあるわたしの霊、あなたの口においたわたしの言葉は、あなたの口からも、あなたの子孫の口からも、あなたの子孫の子孫の口からも、今も、そしてとこしえに、離れることはない、と主は言われる」。使徒言行録 2:2-11 の描写に意識され、ここで成就したように書かれていると思われる。Cf. Jon Ruthven, “This Is My Covenant with Them: Isaiah 59.19-21 as the Programmatic Prophecy of the New covenant in the Acts of the Apostles (PartI),” *Journal of Pentecostal Theology* 17 (2008), 32-47.
- 30 Charles H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary*, rev ed., (Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2002), 234-236 も指摘。エゼキエル書の文言は、「私はお前たちに新しい心を与え、お前たちの中に新しい霊を置く。私はお前たちの体から石の心を取り除き、肉の心を与える。また、私の霊をお前たちの中に置き、私の掟に従って歩ませ、私の裁きを守り行わせる」（36:26-27）。
- 31 Cf. タイセン『原始キリスト教の心理学』, 392.
- 32 cf. George W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity, Expanded Edition* (Harvard Theological Studies 56) (Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 2006); G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Shannon Burkes, *God, Self, and Death: The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period* (Leiden: Brill, 2003); William Strawson *Jesus and the Future Life* (London: Epworth Press, 1970).
- 33 第四エズラ書の邦訳は「第 4 エズラ書」八木誠一、八木綾子訳、日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典 III』（教文館、1976）による。
- 34 Michael Edward Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990), 335 は、これが終末的都として書かれているのか、天の都として書かれているのか、文脈からは分からないと指摘している。
- 35 Stone, *Fourth Ezra*, 334.
- 36 バルク黙示録の邦訳は、村岡崇光訳「シリア語バルク黙示録」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 5 旧約聖書外典 III』（東京：教文館、1976）による。
- 37 Klyne Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008), 167; 田川建三「マルコ福音書」『新約聖書 訳と註 1 マルコ福音書、マタイ福音書』（東京都：作品社、2008）、199-200.
- 38 Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 3rd Revised ed., English translation based on that made by S. H. Hooke of the 6th edition, 1962, with revisions (London: SCM, 1972), 150.
- 39 Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 163.
- 40 Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949), 286.
- 41 John Nolland, *Luke 1-9:20* (Word Biblical Commentary Vol. 35A) (Dallas, Texas: Word Books, 1989), 87.
- 42 フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ古代誌』（6）秦剛平訳（ちくま学芸文庫）（東京：筑摩書房、1999）、296
- 43 D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina Series 1. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 389-390.
- 44 J. モルトマン『神の到来：キリスト教的終末論』蓮見和男訳、J. モルトマン組織神学論叢 5（東京：新教出版社、1996）、237。（原著 Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie, Beiträge zur systematischen Theologie*, Band 5 (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1995)
- 45 Moche Greenberg, z”l, “Reflections on Job’s Theology,” in Isaac Kalimi, ed., *Jewish Bible Theology: Perspectives and Case Studies* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2012), 228.
- 46 E. ケーゼマン『パウロ神学の核心』佐竹明、梅本直人訳（ヨルダン社、1980）、119
- 47 Cf. C.S. Lewis, *The Problem of Pain* (1940, Collins, 1957; paperbacks, 1977), 16.
- 48 Cf. 山我哲雄「旧約聖書の宗教はいかなる意味で『一神教』であったのか」、大貫隆、金泰昌、黒住真、宮

- 本久雄編『一神教とは何か』（東京：東京大学出版会，2006），63-66.
- 49 George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, vol. 1 (1927; Massachusetts: Hendrickson, 1997), 375.
- 50 タイセン『原始キリスト教の心理学』, 392.
- 51 タイセン『原始キリスト教の心理学』, 395; ただし、メソポタミア、エジプト、シリアなど、広範な地域で、ヨブ記の原型とも言える文学がBCE 1750年頃にまで遡って存在していたことが指摘されており、苦難の存在が神の善性を脅かす問題となっていたのは、はるか昔からである。そのことについては、Samuel E. Balentine, "Book of Job," in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3 (Nashville, Abingdon Press, 2008), 319-323 及び James L. Crenshaw, "Book of Job," in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3 (New York: Doubleday, 19992), 863-865 参照。
- 52 James R. Edwards, Edwards, *The Gospel according to Mark* (The Pillar New Testament Commentary) (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002), 134; Donald E. Gowan, *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994), 137-138 は、ファラオが自ら心を頑なにした 7:14, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 35; 13:15 などには言及せず、4:21、7:3; 14:4, 8, 17 など、神がファラオの心を頑なにした、という表現の身に注目して、これを、神がしるしと奇跡を繰り返し、エジプトの人々がヤハウェを主と知るようにするためであると解釈している。
- 53 本多峰子「マルコによる福音書における『罪人の救い』—頑迷預言と弟子たちの無理解を中心に」（聖書学とその周辺——佐藤研教授、月本昭男教授、守屋彰夫教授献呈論文集）『聖書学論集』46（2014），337-358.
- 54 本多峰子「ルカによる福音書におけるサタンの役割—救済的視点から—」日本新約学会編『イエスから初期キリスト教へ—新約思想とその展開』（青野太潮教授献呈論文集）（リトン，2019），101-102.
- 55 Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 47-53.
- 56 しかし、存在する悪が何らかの善に寄与すると考える見方はそもそも真の悪の存在を認めていないという指摘がされる。
- 57 悪の問題のこの4種の範疇については、cf. 羽賀力『自然、歴史そして神義論—カール・バルトをめぐる』（東京：日本基督教団出版局，1991），25.

（本稿の作成に当たっては、2019 年度二松学舎大学海外研究旅費助成を受けて 8 月にケンブリッジ大学神学部図書館およびティンダルハウス聖書学図書館で資料収集をさせていただいた。この助成と、8 月の長期にわたり海外研修を許していただいたことに感謝している。）